

اصطلاحات

فلسفه ذهن

Philosophy of Mind

فلسفه ذهن شاخه‌ای از فلسفه است که شامل فلسفه روان‌شناسی و روان‌شناسی فلسفی و آن بخش از مابعدالطبیعه است که به ماهیت پدیدارهای نفسانی (mental) و به چگونگی تناسب این پدیدارها با ساختار علی واقعت می‌پردازد. کار فلسفه روان‌شناسی که شاخه‌ای از فلسفه علم است، این است که آنچه را روان‌شناسی در باب ماهیت پدیدارهای روان‌شناختی می‌گوید بررسی کند. علاوه بر این، فلسفه روان‌شناسی جنبه‌های مختلف نظریه‌پردازی روان‌شناختی از قبیل مدل‌های مورد استفاده و تبیین‌های ارائه‌شده و قوانینی را بررسی می‌کند که روان‌شناسی در نظریه‌پردازی‌هایش به آن قوانین متوسل می‌شود؛ فلسفه روان‌شناسی همچنین در باب جایگاه روان‌شناسی در میان علوم اجتماعی و علوم طبیعی نیز بحث می‌کند. اما روان‌شناسی فلسفی درحقیقت روان‌شناسی عامیانه (folk psychology) را تحقیق می‌کند و مقصود از روان‌شناسی عامیانه دیدگاه‌های ماقبل علمی عامیانه درباب پدیدارهای ذهنی است. کسانی که به این گونه تحقیقات می‌پردازند می‌کوشند دیدگاه‌های موجود در روان‌شناسی عامیانه درباب مفهوم‌سازی، حافظه، ادراک حسی، احساس، آگاهی، باور، تمایل، قصد، استدلال، فعل، و مانند آن را تدوین و تنظیم کنند. علاوه بر اینها، در فلسفه ذهن، چنانکه در جمله آغازین گفتیم، یک رشته مباحث مابعدالطبیعی هم وجود دارد که به ماهیت پدیدارهای ذهنی می‌پردازد. یکی از مسائل مابعدالطبیعی فلسفه ذهن، که در حقیقت یکی از اصلی‌ترین مسائل مابعدالطبیعی فلسفه ذهن است، مسئله ذهن / بدن (mind / body) است. در اینجا مسئله اصلی این است که آیا پدیدارهای ذهن پدیدارهای

فیزیکی اند، و اگر نیستند، چه نسبتی با پدیدارهای فیزیکی دارند؟ از دیگر مسائل مابعدالطبیعی فلسفه ذهن می‌توانیم از مسئله اراده آزاد، و مسئله هویت شخص (personal identity) را نام ببریم. یکی دیگر از مسائل مابعدالطبیعی فلسفه ذهن، مسئله ضعف اراده (*akrasia*) اصل یونانی این واژه مرکب از صرف نفی α (آلفا) و *kpatos* (کراتوس)، به معنای نیرو و توان) و مسئله خودفریبی (self-deception) و به طور کلی بحث درباره این گونه پدیدارهای بی‌خردانه (irrational) است، که این گونه پدیدارها چگونه ممکن است رخ بنمایند.

Mind – body dualism

ثنویت نفس / بدن

هرچند جدایی نفس و بدن در نظام فکری افلاطون وجود دارد و از آن به بعد در سراسر تاریخ فلسفه مورد بحث بوده است، معمولاً دکارت را پایه‌گذار مسئله جدید ذهن/بدن می‌دانند. می‌دانیم که دکارت می‌گفت ذات امر مادی، بُعد داشتن در مکان است. اما اذهان جوهری هستند که فاقد بُعد هستند و در مکان قرار ندارند، و بنابراین از هرگونه جوهر فیزیکی (جسمانی - مادی) متمایز هستند. ذات این گونه جوهر، اندیشیدن است. این دیدگاه ثنوی در باب نفس و بدن را «ثنویت دکارتی» نامیده‌اند. البته دکارت از ارتباط نزدیک و عمیق نفس و مغز آگاه بود (البته در اینجا باید خاطر نشان ساخت که هیچ برهانی از پیش وجود ندارد که بر پایه آن تصور شود که نفس پیوند نزدیک و عمیقی با مغز دارد، و ارسطو این دو را به هم پیوند زده است). دکارت در این باره اشتباه کرد و به اشتباه گفت که مسند این ارتباط غده صنوبری (غده پینه‌آل pineal gland) است. البته این را نیز خاطر نشان ساخت که نفس ما مغز ما نیست، و نفس، مکان ندارد، و پس از مرگ و تباهی بدنمان به بقای خود ادامه می‌دهد.

ثنویت دکارتی این پرسش را مطرح ساخت: چه چیزی نفس‌های ما را به بدن‌هایمان پیوند می‌زند؟ خود دکارت به این پرسش با توسل به «علیت» پاسخ داد: حالات نفس‌های ما و حالات مغزهای ما برهم‌کنش علی دارند. هنگامی که احساس‌های بدنی از قبیل دردها و رنج‌ها و اشتیاق‌ها و مانند آن، موجب می‌شوند ناله کنیم و چهره در هم کشیم و انبساط

خاطر داشته باشیم، در حقیقت آن احساس‌ها در حالات (فرایندهای) خاصی پدید می‌آورند و این حالات مغز نیز سبب پیدایش حرکات بدنی می‌شوند. بنابراین در بین آن احساس‌ها و حالات مغز، و بین این حالات مغز و حرکات بدنی رابطه‌ی علی برقرار است. ایسن روند علی در افعال اندیشیده و سنجیده‌ی ما جریان معکوس دارد به گونه‌ای که در این گونه افعال ما بر پایه‌ی میل و انگیزه‌ها و قصدهایمان افعالی انجام می‌دهیم که به هدف‌های دل‌خواه خود برسیم، و عمل کردن بر پایه‌ی این حالات ذهنی (میل و انگیزه و ...) مستلزم این است که آنها موجب پیدایش حالات مغزی شوند، و حالات مغزی نیز علت حرکات بدن‌ها می‌شوند و این حرکات بدن‌ها نیز به نحو علی در جهان فیزیکی تأثیر دارند. جهان فیزیکی نیز، البته از راه تأثیر در مغزهای ما، نفس‌های ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد. درحقیقت درک جهان فیزیکی از طریق حواس پنج‌گانه - دیدن و شنیدن و بویین و چشیدن و لمس کردن - مستلزم گذر از امر فیزیکی به امر نفسانی (mental) است. به این ترتیب در دیدگاه دکارت، یک برهم‌کنش روان‌شناختی علمی دوسویه وجود دارد: از امر نفسانی به امر فیزیکی (به طور مثال در افعالی که از سر اندیشیدن و تأمل انجام می‌دهیم) و از امر فیزیکی به امر نفسانی (به طور مثال در ادراک حسی). ترکیب ثنویت دکارتی و آموزه‌ی برهم‌کنش روان‌شناختی دوسویه، برهم‌کنش‌گرایی دکارتی (*Cartesian interactionism*) نامیده می‌شود.

شاید بحث‌انگیزترین مشکل این دیدگاه این باشد که چگونه ممکن است حالات یک جوهر غیرجسمانی و غیرمکانی (نفس) بتواند به حالات یک جوهر جسمانی (مغز) تأثیر علی داشته باشد، و برعکس؟ این برهم‌کنش ادعایی دکارت را بسیاری از فیلسوفان امری به شدت مرموز و مبهم یافته‌اند. حتی اگر فرض کنیم که این جوهر بی‌بعد، یعنی نفس، قابلیت داشته باشد که در مکان خاصی (مثلاً در مرکز گرانثش غده‌ی صنوبری) جای بگیرد باز از رازآلود بودن آن برهم‌کنش چیزی کم نمی‌شود زیرا هنوز ثنویت دکارتی باید از عهده تبیین برهم‌کنش علی دو جوهر جسمانی و غیرجسمانی بیاورد و نمی‌تواند این امر مرموز و مبهم را به صرف نشان دادن نفس در مسند غده‌ی صنوبری تبیین‌ناشده رها سازد. دکارت برای حل این مسئله، هیچ پاسخی در پیش نمی‌نهد و آن را همچنان تبیین‌ناشده رها می‌سازد.

۱۴۳
ذهن
اصطلاحات

بسیاری از فیلسوفان از جمله بسیاری از فیلسوفان معاصر خود دکارت وجود چنین مشکل لاینحلی را در نظریه برهم کنش گرایمی دکارتی پذیرفته اند.

پدیدار ثانوی انگاری (Epiphenomenalism)

بعضی بر این باور هستند که پژوهش های تجربی به خوبی نشان می دهند که ظهور هر حالت مغز را در اصل، می توان تنها با توسل به سایر حالات فیزیکی به نحو علی تبیین کرد. بعضی از فیلسوفان برای جا انداختن این دیدگاه از پدیدار ثانوی انگاری حمایت می کنند؛ و این آموزه ای است که می گوید حالات فیزیکی، سبب حالات نفسانی می شود اما حالات نفسانی، سبب هیچ چیزی نمی شود. به تعبیر دیگر، پدیدار ثانوی انگاری مستلزم این دیدگاه است که فقط فعل روان شناختی یک سویه وجود دارد - از امر فیزیکی به امر نفسانی به فقط؛ و جریان برعکس وجود ندارد. از آنجا که پدیدار ثانوی انگاری چنین عمل علی را مجاز می دارد می تواند دو چیز را نیز مجاز بدارد: نخست اینکه ما اشیا و وقایع موجود در جهان فیزیکی را درک می کنیم؛ و دوم اینکه باید نظریه علی ادراک حسی را بپذیرد، به این معنا که بپذیرد آنچه ما درک می کنیم سبب می شود که ما تجربه حسی داشته باشیم، یعنی به طور مثال آنچه می بینیم و می شنویم سبب می شود که تجربه بینایی و تجربه شنوایی داشته باشیم. اما در اینجا، البته، مشکلی بروز می کند و آن این است که پدیدار ثانوی انگاری، اگر با ثنویت دکارتی ترتیب شود، در این صورت همانند برهم کنش گرایمی دکارتی مستلزم این دیدگاه قابل مناقشه خواهد بود که حالات یک جوهر بی تعد بتواند در حالات جوهر بُعددار تأثیر کند. علاوه بر این، نمی توان دریافت که پدیدار ثانوی انگاری چگونه می تواند بپذیرد که انسان، عاملی قصددار (intentional) است؛ زیرا عامل قصددار بودن مستلزم این است که عامل براساس دلایل عمل کند، و این برطبق نظریه علی کنش، مستلزم ارتباط علی بین دلایل و افعال است. از آنجا که پدیدار ثانوی انگاری منکر امکان این گونه ارتباط علی است، پس یا باید بگوید که حس ما از عاملیت انسان، حسی موهوم است، یا اینکه به جای نظریه علی کنش یک نظریه بدیل در پیش نهد (که نمی نهد).

توازی‌انگاری (Parallelism)

مالبرانش و لایب‌نیتس، همانند بسیاری از فیلسوفان، امکان برهم‌کنش علی روان‌شناختی را در هر دو سویه آن رد کردند. آنها روایت‌هایی از *توازی‌انگاری* را پذیرفتند. بر طبق دیدگاه توازی‌انگاری، دو حیطهٔ نفسانی و فیزیکی به موازات یکدیگر پیش می‌روند به گونه‌ای که گونه‌هایی از پدیدارهای نفسانی به همراه گونه‌هایی از پدیدارهای فیزیکی رخ می‌دهند، اما این باهم‌آیی (co-occurrence) ها هرگز مستلزم برهم‌کنش علی نیست. در همهٔ روایت‌های موجود این دیدگاه، موازی‌ها به سبب آفرینش خدا رخ می‌دهند. لایب‌نیتس نوعی توازی‌انگاری را پذیرفت که *هماهنگی پیشین بنیاد* نامیده شد.

بر اساس پذیرش دیدگاه «هماهنگی پیشین بنیاد» تبیین اینکه چرا گونه‌هایی از پدیدارهای نفسانی با گونه‌هایی از پدیدارهای فیزیکی با هم رخ می‌دهند این است که جهان ممکن‌ی که خداوند آن را تحقق بخشید (یعنی جهان واقع) جهانی است که آن پدیدارهای در آن با هم رخ می‌دهند. لایب‌نیتس به هنگام بحث در باب ارتباط دو حیطهٔ فیزیکی و نفسانی دو ساعت هماهنگ‌شده (هم‌زمان‌شده *synchronized*) ای را مثال می‌زند که با یکدیگر هیچ نسبت علی ندارند. البته این مثال لایب‌نیتس قیاس مع‌الفارق و گمراه‌کننده است. دربارهٔ ساعت انتظار می‌رود که هر یک از آنها سازوکار علی درونی داشته باشد؛ و بنابراین از این مقایسهٔ لایب‌نیتس چنین برمی‌آید که به رغم نبودن برهم‌کنش روان‌شناختی، تعامل‌های درون نفسانی و درون فیزیکی (علی) وجود دارد. اما از قضا آنچه لایب‌نیتس در کتابش *موندولوژی* تعلیم می‌کند انکار امکان این گونه تعامل‌ها است، زیرا او در آنجا این را تعلیم می‌کند که پدیدارهای نفسانی و فیزیکی حتی در درون قلمرو خودشان نیز هیچ تأثیر ندارند. مالبرانش (۱۷۱۵ - ۱۶۳۸) صاحب دیدگاه سببیت ظاهری (*occasionalism*) است. بر طبق دیدگاه سببیت ظاهری، علت، معلول خود را می‌آفریند و به وجود می‌آورد، در حالی که علت‌های به اصطلاح طبیعی چیزی را در حقیقت نمی‌آفرینند و فقط فعالیت‌های خدا است که علت آفرینش و رخ دادن اشیا و پدیدارها است؛ پس پدیدارهای غیرالهی هرگز در حقیقت سبب چیزی نیستند و فقط ظاهراً به نظر

می‌آید که سبب هستند و خداوند است که این فرصت را به علت طبیعی می‌دهد تا چنین در نظر آید که معلول، حاصل وجود آن علت است. به این ترتیب، به واقع، هیچ برهم‌کنش علی بین هیچ کدام از مخلوقات خدا، و از جمله بین نفس و بدن و پدیدارهای مربوط به آنها، وجود ندارد. فرق این دیدگاه با نظریه «هماهنگی پیشین بنیاد» لایبنیتس در این است که بر طبق دیدگاه مالبرانش خداوند پیوسته در فعل خلق و آفرینش است. خلق مُدام به گونه‌ای است که طی آن خداوند جهان را در هر آن از نو می‌آفریند اما در جریان این نوآفرینی پیوسته ارتباط اشیا با یکدیگر محفوظ می‌ماند.

هر دو نوع توازی‌انگاری که هم اکنون توضیح داده شد با مشکلات سهمناکی مواجه هستند. در اینجا فقط بعضی از آن مشکلات را می‌آوریم. اولاً هر دو دیدگاه، خواه «هماهنگی پیشینی بنیاد» لایبنیتس و خواه علت‌ظاهرانگاری مالبرانش، بر فرضیه‌های مبهم و قابل مناقشه کلامی مبتنی هستند. این دو دیدگاه پس از پذیرش وجود خداوند دست‌کم باید در باب مسئله آفرینش و خلق، تبیینی معقول در پیش نهند تا به ما بگویند معنای دقیق آفریدن چیست: مقصود این است که باید این نکته را توضیح دهند که اگر نفس و بدن نمی‌توانند برهم‌کنش علی داشته باشند، آیا نسبت خداوند با پدیده‌های طبیعی (فیزیکی) نوعی از برهم‌کنش علی بین پدیدارهای نفسانی و پدیدارهای فیزیکی نیست، و اگر نیست پس چگونه نسبتی است. دوم اینکه چون توازی‌انگاری منکر امکان برهم‌کنش نفسانی - فیزیکی (psychophysical) است، هواداران آن باید یا به جای نظریه علی ادراک و نظریه علی کنش، دیدگاهی بدیل عرضه کنند یا اینکه امکان ادراک و امکان وجود عامل قصددار (مثلاً انسان) را انکار کنند. سوم اینکه چون توازی‌انگاری منکر علیت درون نفسانی (intramental) است یا باید منکر استدلال باشد یا اینکه توضیح دهد که ارتباط و پیوند علی بین اندیشه‌ها چگونه ممکن است. چهارم اینکه چون توازی‌انگاری منکر تعاملات فیزیکی است نمی‌توان دریافت که طرفدار این دیدگاه چگونه می‌تواند تأثیر یک شیء فیزیکی در شیء فیزیکی دیگر را تبیین کند. شاید به سبب این گونه مشکلات حل‌ناشدنی بوده است که توازی‌انگاری کنار گذاشته شد.

وحدت‌انگاری (Monism)

بسیاری از فیلسوفان، کار دکارت در باب دو شاخه کردن واقعیت به واقعیت نفسانی و واقعیت فیزیکی را رد کردند. در این میان، اسپینوزا نظریه اوصاف دوگانه (dual - attribute theory) را مطرح کرد که در عین حال نظریه جنبه‌های دوگانه (dual - aspect theory) نیز نامیده‌اند. بر طبق این نظریه، امر نفسانی و امر فیزیکی دو حالت متمایز یک جوهر واحد هستند و آن جوهر واحد همان خدا است. اسپینوزا بر آن رفت که امر نفسانی و امر فیزیکی فقط دو حالت از میان حالات نامتناهی آن جوهر واحد هستند. اما بعضی دیگر از فیلسوفان از این هم فراتر رفتند و به وحدت‌انگاری یکپارچه و کلی قائل شدند که بر طبق آن، کل واقعیت در حقیقت یک نوع واحد است. ایده‌آلیسم و وحدت‌انگاری خنثی (neutral monism) و ماده‌انگاری سنتی سه شاخه از وحدت‌انگاری هستند.

بارکلی و هگل پیرو ایده‌آلیسم‌اند. وقتی از ایده‌آلیسم بارکلی سخن می‌گوییم مقصود این است که «همه چیز نفسانی است». او می‌گفت که هم امر نفسانی و هم امر فیزیکی، هر دو، ادراکاتی هستند در به اصطلاح ذهن خدا. در ایده‌آلیسم هگل، هر چیزی بخشی از روح جهان است. بعضی از فیلسوفان اوایل سده بیستم مثل برادلی و مک‌تاگارت نیز روایت‌هایی از ایده‌آلیسم را پذیرفته‌اند.

اما وحدت‌انگاری خنثی؛ تعلیم وحدت‌انگاری خنثی این است که کل واقعیت در نهایت یک نوع است که نه نفسانی است نه فیزیکی. هیوم یک وحدت‌انگار خنثی است. او می‌گفت جواهر نفسانی و جواهر فیزیکی، هر دو، صرفاً حاصل انباشت هویت‌های خنثی است. بعدها ماخ، و اندکی پس از او برتراند راسل، هوادار وحدت‌انگاری خنثی شدند. راسل هویت‌های خنثی را محسوسات (حس پذیرها، sensibilia) نامید و مدعی شد که اشیای نفسانی و اشیای فیزیکی ساخت‌های منطقی (logical constructions) بیرون از حس‌پذیرها هستند (الگوی راسل در باب ساخت منطقی در حقیقت آن چیزی بود که او و ایتهد در کتاب مشترک‌شان اصول ریاضی در باب اعداد گفته بودند).

پدیدارنگاری که در سده بیستم بعضی از فیلسوفان و به ویژه آیر هوادار آن بودند

نظرگاهی است که بر پایه آن، همه احکام تجربی صرفاً احکامی درباره جلوه‌های پدیداری هستند. هرچند این آموزه به احکام مربوط است، پدیدارنگاری یا شاخه‌ای از وحدت‌انگاری خنثی است یا شاخه‌ای از ایده‌آلیسم، زیرا اگر مدعی شد که جلوه‌های پدیداری نه نفسانی‌اند نه فیزیکی، در این صورت شاخه‌ای از وحدت‌انگاری خنثی است، و اگر مدعی شد که فقط نفسانی‌اند، پس شاخه‌ای از ایده‌آلیسم است. عده‌ای از طرفداران پدیدارنگاری برای رهایی از مخمصه افتادن در دام وحدت‌انگاری خنثی یا ایده‌آلیسم، گفتند که ما همه احکام فیزیکی را به احکام پدیداری ترجمه می‌کنیم؛ اما این راه فرار، مؤثر واقع نشد. رودریک چیزم یک برهان برای عدم موفقیت این راه فرار اقامه کرد: او گفت که کدام جلوه‌ها یک وضعیت امور فیزیکی (مثلاً اشیای موجود در اتاق) را هم به شرایط فیزیکی مشاهده (مثلاً وجود نورکافی) و هم به شرایط فیزیکی مُدرک (مثلاً به دستگاه عصبی مدرک) وابسته کرده است؟ در بهترین حال، یک حکمی که صرفاً درباره جلوه‌های پدیداری است هم‌ارز حکمی است که درباره وضعیت اشیای فیزیکی است، آن هم فقط وقتی که شرایط خاص فیزیکی مشاهده و شرایط خاص فیزیکی مُدرک حاصل باشد.

ماده‌انگاری

هابز، که معاصر دکارت بود، از ماده‌انگاری حمایت کرد، که شاخه‌ای از وحدت‌انگاری است. مدعای ماده‌انگاری روشن است: «همه چیز، مادی یا فیزیکی است.» در اینجا بهتر است این نکته را در مد نظر داشته باشیم که هرگونه وحدت‌انگاری دو مسئله را در پیش رو دارد: اول چگونگی توصیف هویت‌های بنیادی‌اش، و دوم چگونگی تبیین این مسئله که هویت‌های بنیادی چگونه می‌توانند هویت‌های غیربنیادی را پدید آورند. فرض می‌کنیم کسی ماده‌انگاری است. او اشیای مادی را هویت‌های بنیادی می‌داند و باید بتواند آنها را توصیف کند، و علاوه بر این باید بتواند پیدایش هویت‌ها و واقعیت‌های نفسانی از هویت‌های بنیادی مادی را تبیین کند. هم وحدت‌انگاری خنثی و هم ایده‌آلیسم عجز و ناتوانی خود را در باب ارائه راه‌حلی معقول برای این دو مسئله نشان داده‌اند و به کنار

رفته‌اند. یکی از دلایل به کنار رفتن آنها تا اندازه‌ای موفقیت ظاهری ماده‌انگاری در مواجهه با این دو مسئله بوده است. زایش دوباره نظریه اتمی از ماده، و موفقیت مکانیک کوانتوم در تبیین شیمی، و موفقیت شیمی در تبیین بخشی بزرگی از زیست‌شناسی بسیاری از فیلسوفان را تقریباً قانع کرد که ماده‌انگاری سرانجام در آنچه ایده‌آلیسم و وحدت‌انگاری خنثی شکست خورده‌اند موفق شده است.

یکی از نکاتی که هواداران ثنویت نفس/ بدن مطرح می‌کنند این است که اگر ثنویت در کار نیست پس چرا می‌توان واژگان روان‌شناختی متعارف از قبیل «باور»، «شوق» و «درد» را درک کرد و در عین حال هیچ علمی درباب رویدادها و وضعیت‌های فیزیکی در مغز نداشت. رفتارگرایی منطقی (logical behaviorism)، به عنوان آموزه‌ای ماده‌انگارانه از جمله برای پاسخ دادن به این مسئله مطرح شد و مدعی بود که می‌تواند مسئله موردنظر را تبیین کند. براساس آموزه رفتارگرایی منطقی سخن گفتن از پدیدارهای نفسانی صرفاً صورت مختصرشده سخن گفتن از رفتار بالفعل و بالقوه بدنی است. از دهه ۱۹۳۰ تا اوایل دهه ۱۹۶۰ درباره رفتارگرایی منطقی، بسیار بحث و گفتگو کرده‌اند. گیلبرت رایل (Ryle) و کارناب از حامیان این نظریه هستند. رایل دیدگاه دکارتی را به عنوان دیدگاهی که امر مکانیکی (یعنی بدن) را دارای روح می‌داند مسخره می‌کرد. او مدعی بود که جوهر یا شیء دانستن ذهن، یک اشتباه مقولی است زیرا هرچند «ذهن» نام است، اما نام چیزی نیست. حامیان دیدگاه دکارتی به واقع بین منطق سخن درباره بدن‌ها و منطق سخن درباره اذهان خلط می‌کنند. ذهن داشتن به معنای داشتن نوع خاصی هویت نیست، بلکه صرفاً به معنای داشتن توانایی‌ها و ملکات است. رایل همچنین منکر این بود که حالات نفسانی حالات درونی دارای تأثیر علی باشند. در این میان کارناب از پروژه به شدت جاه‌طلبانه برگرداندن سخن نفسانی به سخن حالات رفتاری حمایت کرد و معلوم بود که برداشتن سنگ بزرگ علامت نزدن است.

اندکی بعد معلوم شد که این گونه ترجمه و برگرداندن به هیچ رو دست‌یافتنی نیست. به راحتی می‌توان شخصی را پیدا کرد که در حالت خوشحالی بتواند همانند حالات رنج و دشواری رفتار کند در حالی که در رنج و دشواری نیست (فقط رنج و دشواری را ممکن

است تخیل و توهم کند). و برعکس آن نیز امکان دارد: ممکن است کسی در حقیقت رنج ببرد اما به روی خود نیاورد و چنان رفتار کند که گویا شادمان و کامروا است. رفتارگرایی در خصوص ترجمه جملات مربوط به (به اصطلاح راسل) *رهیافت‌های گزاره‌ای* (propositional attitudes) تقریباً با همین مشکل روبه‌رو است. منظور از *رهیافت‌های گزاره‌ای*، جملاتی است از قبیل: «باور می‌کند که پ»، «دوست دارد که پ»، «امیدوار است که پ»، «قصد دارد که پ» (که در اینجا پ یک گزاره است). مثلاً کسی باور می‌کند که «برف سفید است» اگر و فقط اگر مایل باشد بپذیرد که «برف سفید است». در اینجا ترجمه موردنظر فقط زمانی کاملاً رفتاری خواهد بود که معنای «پذیرفتن» کاملاً برحسب اصطلاحات رفتاری درک‌پذیر باشد؛ اما این امر مشکوک است که آیا شدنی است یا نه. علاوه بر این، ارائه شرایط کافی یا لازم برای باور کردن «برف سفید است» از عهده زبان رفتارگرایی منطقی خارج است. کسی ممکن است بپذیرد که «برف سفید است» اما هنوز باور نداشته باشد که «برف سفید است»؛ زیرا ممکن است در این باره، فریب خورده باشد یا اصلاً معنای جمله را بد فهمیده باشد. باور به اینکه برف سفید است فقط در صورتی فرد را مایل به پذیرش «برف سفید است» خواهد کرد که فرد بداند از او چه خواسته می‌شود، یعنی می‌خواهد نشان دهد که فرد باور می‌کند که برف سفید است. اما هیچ یک از این شرایط برای باور به اینکه برف سفید است لازم نیست. علاوه بر این، توسل به این شرایط نفسانی هرگونه کوشش برای فراهم آوردن ترجمه رفتاری ناب از جمله باور موردنظر را با ناکامی روبرو می‌سازد.

هربرت فایگل در اوایل دهه ۱۹۵۰ مدعی شد که حالات نفسانی، حالات مغز هستند. او گفت که هرچند معنای اصطلاحات نفسانی غیر از معنای اصطلاحات فیزیکی است، تحقیقات علمی آشکار می‌سازد که مرجع هر دو آنها یکی است (این را مقایسه کنید با اینکه «ستاره صبحگاهی» از حیث معنا غیر از «ستاره شامگاهی» است اما پژوهش‌های علمی آشکار می‌سازد که مصداق هر دو یکی، یعنی ناهید است) در اواخر دهه ۱۹۵۰ و اوایل دهه ۱۹۶۰، جی. جی. سی اسمارت فیلسوف و یو. تی. پلیس (Place) روان‌شناس از این دیدگاه ماده‌انگارانه دفاع کردند که احساس‌ها همان فرایندهای مغز هستند. اسمارت و

پلیس مدعی شدند که مثلاً احساس درد یکی از فرایندهای مغز است و دقیقاً آن فرایندی است که پژوهش علمی تشخیص می‌دهد. گاهی این دیدگاه را نظریهٔ این‌همانی (identity theory) نامیده‌اند زیرا بر آن است که احساس‌ها با فرایندهای مغزی یکی است. گفته شد که احساس با کلمات و اصطلاحات موضوع - خنثی (topic - neutral) تعبیرپذیر است. مثلاً فرض کنیم کسی در ذهن‌اش فعلاً پیش‌تصویری از پرتقال دارد، این بدان معنا است که «چیزی رخ داده است که به هنگام دیدن پرتقال توسط آن فرد رخ می‌دهد». کار پژوهش علمی این است توضیح دهد که آنچه رخ می‌دهد چیست. نظریهٔ این‌همانی بر آن است که پژوهش علمی آشکار می‌سازد که این گونه رخدادها همان فرایندهای مغز هستند. آنها معتقد بودند که گزاره‌هایی از قبیل «درد عبارت است از ...» گزاره‌های ممکن به امکان خاص (contingent) هستند و ارزش صدق آنها ارزش صدق گزاره‌های ممکن به امکان خاص است و بنابراین تنها از راه پژوهش تجربی می‌تواند دانسته شود.

ماده‌انگاری حالت مرکزی (Central state materialism)

دیوید آرمسترانگ در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ و اوایل دههٔ ۱۹۷۰ از این شاخهٔ ماده‌انگاری دفاع کرد. بر پایهٔ این دیدگاه، همهٔ حالات نفسانی به طور مشروط با حالات مغز یا حالات دستگاه عصبی مرکزی، که مستعد تولید رشتهٔ معینی از رفتار است، یکی است. ماده‌انگاری حالات مرکزی، برخلاف رفتارگرایی منطقی، بر آن است که حالات نفسانی، حالات درونی واقعی و دارای آثار واقعی‌اند. اما، برخلاف برهم‌کنش دکارتی، بر آن است که برهم‌کنش نفسانی - فیزیکی درحقیقت همان برهم‌کنش علی فیزیکی است. علاوه بر این، ماده‌انگاری حالت مرکزی، برخلاف رفتارگرایی منطقی، مستلزم این نیست که جملات نفسانی می‌تواند به جملات فیزیکی ترجمه شود.

بعضی از پیروان دیدگاه ماده‌انگاری حالت مرکزی به این نیز عقیده دارند که ذهن، مغز است. البته هر تغییری در مغز، تغییری در ذهن نیست، اما اگر ذهن مغز بود باید هر تغییری در مغز در عین حال، تغییری در ذهن بود. علاوه بر این، هنگامی که مرگ مغزی رخ می‌دهد، ذهن دیگر وجود ندارد، اما مغز وجود دارد.

در برابر ماده‌انگاری حالت مرکزی، اعتراض‌های معرفت‌شناختی نیز وجود دارد. ما خودآگاهی داریم، یعنی می‌توانیم به حالات نفسانی، یا دست‌کم به درون حالات نفسانی خودآگاهمان، دست بیابیم. البته راه گذر به درون این حالات نفسانی، خواه درون‌نگری (introspection) باشد خواه نباشد، بحث‌انگیز و مناقشه‌آمیز است. با این همه به نظر بسیاری از فیلسوفان چنین آمده است که این دستیابی به حالات نفسانی‌مان این انحصار را دارد که راه حالات نفسانی ما فقط برای ما باز است.

گاهی ادعا کرده‌اند که راه این گذر انحصاری معرفتی اصلاح‌ناپذیر تولید می‌کند. به طور مثال هیچ کس نمی‌تواند در اینکه درد دارد اشتباه کند. البته، این سخن دیگر درباب عواطف صادق نیست، مثلاً کسی ممکن است در اینکه واقعاً عصبانی است اشتباه کند. در هر صورت دیدگاه گذر انحصاری مستلزم این نیست که ما درباره همه حالات نفسانی‌مان معرفتی اصلاح‌ناپذیر داریم. ما فاقد راه انحصاری دستیابی به دستگاه عصبی مرکزی خودمان هستیم، و آن را درست باید از راهی بشناسی که دستگاه عصبی مرکزی دیگران را می‌شناسیم. در پاسخ اینها گفته‌اند ما ممکن است بدانیم که برخی حالت نفسانی با برخی حالات دستگاه عصبی مرکزی مرتبط است، و بر پایه این معرفت به همراه این معرفت شخصی انحصاری که ما در درون حالت نفسانی موردنظر هستیم به این معرفت دست بیابیم که در درون حالت دستگاه عصبی مرکزی موردنظر قرار داریم؛ و به این ترتیب می‌توان در مقابل ماده‌انگاران حالت مرکزی ادعا کرد که حالات نفسانی نمی‌توانند حالات دستگاه عصبی مرکزی ما باشند، زیرا ما به اولی دستیابی انحصاری داریم اما به دومی نداریم.

ماده‌انگاران حالت مرکزی می‌توانند در پاسخ به این استدلال بگویند که هرچند حالات نفسانی ما، حالات دستگاه عصبی مرکزی است، اما فقط به نحو پسینی می‌توان دانست که فلان حالات نفسانی معین، فلان حالات عصبی است. فرض می‌کنیم که درد، حالت عصبی «د» باشد، اما ما این را فقط به نحو پسینی می‌توانیم بدانیم. از طریق دستیابی انحصاری؛ فقط می‌توان این را دریافت که حالت درد داریم، اما نمی‌توان این را دریافت که در حالت «د» هستیم. ممکن است کسی باور کند که در حالت درد قرار دارد بی‌آنکه باور داشته باشد

که در حالت «د» است زیرا مفهوم درد، غیر از مفهوم «د» است. با این همه درد، «د» است. (این وضعیت را با مثال زیر مقایسه کنید: هرچند آب H_2O است، ولی مفهوم آب، غیر از مفهوم H_2O است. بنابراین با اینکه آب H_2O است، می‌توان باور داشت که آب در لیوان است بی‌آنکه باور داشته باشیم که H_2O در لیوان است.)

نظریه این‌همانی و ماده‌انگاری حالت مرکزی هر دو بر آن هستند که این‌همانی‌های دارای حالات و اوصاف نفسانی - فیزیکی وجود دارد. بعضی از نظریه‌پردازان این سنت کوشیده‌اند مفهوم «این‌همانی نظری» را از مفهوم «این‌همانی دقیق» متمایز سازند. آنها معتقدند که حالات نفسانی نه به معنای دقیق کلمه، بلکه صرفاً به نحو نظری، با حالات مغز، این‌همان هستند. سول کریپکی در مخالفت با این تمایز این‌گونه استدلال کرده است که این‌همانی‌ها به نحو مابعدالطبیعی ضروری‌اند، یعنی در هر جهان ممکن، صدق می‌کنند. اگر $A = B$ ، در این صورت، هیچ جهان ممکنی وجود ندارد که A در آن B نباشد: انتقال‌پذیری (transitivity) این‌همانی در بین جهان‌های ممکن صدق می‌کند. کریپکی پذیرفت که درباره این‌همانی البته ممکن است گزاره‌های امکانی (contingent) وجود داشته باشد؛ اما استدلال کرد که این‌گونه گزاره‌ها دست کم شامل یک کلمه خواهند بود که نشانگر صلب (rigid designator) نیست؛ مقصود از نشانگر صلب، همان‌گونه که کریپکی در کتابش نام‌گذاری و ضرورت گفته است، آن چیزی است که در هر جهان ممکن، شیء واحدی را نشان‌گری کند. به این ترتیب، چون «کاشف الكل» نشان‌گر غیرصلب است، گزاره «محمدبن زکریای رازی کاشف الكل است» گزاره‌ای امکانی خواهد بود. زیرا درست است که رازی کاشف الكل است، اما ممکن بود نباشد. با این همه کریپکی استدلال کرد که گزاره‌های این‌همانی، که در آنها نشان‌گر صلب این‌همان‌ها را نشان‌گری می‌کند، اگر صادق باشند به نحو مابعدالطبیعی ضروری‌اند، یعنی در هر جهان ممکن صادق‌اند. او بر آن است که نام‌های خاص، نشانگر صلب هستند، از این رو گزاره این‌همانی «کیکرو تولی است» (مثال از خود کریپکی است) به نحو مابعدالطبیعی ضروری است. با وجود این، او می‌گفت که حتی این‌گونه گزاره‌ها، یعنی گزاره‌های این‌همانی که به نحو مابعدالطبیعی ضروری‌اند، ممکن است به نحو پسینی، معلوم یا توجیه شوند. اصلاً

گزاره‌ای «کیکرو تولی است» درحقیقت، به نحو پسینی قابل شناختن است. هم «آب» هم H_2O نشان صلب است: هر یک از آنها همان نوع ماده را در هر جهان ممکن نشانگری می‌کند. اما هرچند معرفت پیشینی نداریم که آب H_2O است، به نحو مابعدالطبیعی ضروری است که آب H_2O است. براساس دیدگاه کریپکی هر گزاره‌ی این همانی نفسانی - فیزیکی که اصطلاحات و کلمات نفسانی و فیزیکی به کار رفته در آن نشان‌گرهای صلب باشند، اگر صادق باشد، به نحو مابعدالطبیعی ضروری خواهد بود.

ماده‌انگاران حالت مرکزی برای پاسخ دادن به اعتراضات معرفت‌شناختی که در بالا آوردیم تنها به این فرض متوسل می‌شوند که گزاره‌های این همانی، مربوط به انواع حالات نفسانی و انواع حالات عصبی به طور پیشینی، شناختنی نیستند؛ آنها به این فرض متوسل نمی‌شوند که این گونه گزاره‌ها به نحو مابعدالطبیعی امکانی هستند. بنابراین، ممکن است چنین در نظر آید که ماده‌انگاران حالت مرکزی می‌توانند بپذیرند که این همانی‌های نفسانی - فیزیکی، اگر صادق باشند، به نحو مابعدالطبیعی ضروری‌اند؛ فقط کافی است که منکر این باشند که این همانی‌ها را می‌توان به طور پیشینی شناخت. با این همه؛ کریپکی استدلال می‌کند که آنها نمی‌توانند، دست کم درباب پاره‌ای از این همانی‌های نفسانی - فیزیکی، به نحو معقولی این موضع را داشته باشند. مثلاً «آب H_2O است» را در نظر بگیرید، که یک گزاره‌ی امکانی به نظر می‌رسد، گزاره‌ی «درد، پژمردگی باخت است» نیز چنین است، یعنی یک گزاره‌ی امکانی به نظر می‌رسد. این را می‌توان چنین توضیح داد که می‌توان به نحو سازگار جهانی را تصور کرد که در آن چیزی همه اوصاف پدیداری آب را داشته باشد و بنابراین «قرینه معرفتی» آن باشد اما H_2O نباشد. این واقعیت که می‌توانیم به نحو سازگار این گونه قرینه معرفتی آب را تصور کنیم نشان می‌دهد که چرا «آب H_2O است» یک گزاره‌ی امکانی نظر می‌آید. اما کریپکی استدلال می‌کند که چنین تبیینی درباره‌ی گزاره‌ی از قبیل «درد پژمردگی باخت است» در دسترس نیست؛ دلیل آن این است که قرینه معرفتی درد، یعنی چیزی که همه اوصاف پدیداری درد را داشته باشد، درد است. جایی برای تمایز پدیدار/واقعیت وجود ندارد؛ دردها انواع خاصی از پدیدارها و جلوه‌ها هستند. اما درباره «آب H_2O است» چنین نیست زیرا آب از اوصاف پدیداریش تشکیل نشده است:

مفهوم ما از آب این را مجاز می‌دارد که آب «ذات نهان»، یعنی ساختار ریز ذاتی، داشته باشد. اگر حق با کریپکی باشد، در این صورت هرکس اظهار کند که گزاره این‌همانی مربوط به احساس بدنی و حالت فیزیکی ضروری اما پسینی است تبیینی بدهکار ما خواهد بود که نمی‌تواند ادا کند. این اعتراض را می‌توان به هرگونه حالت نفسانی پدیداری یا تجربی توسعه داد.

مسئله این‌همانی اوصاف و حالات، امری بحث‌انگیز است. هنگامی که کسی ادعا می‌کند که آب H_2O است، این ادعا به‌رغم این واقعیت که مفهوم آب، غیر از مفهوم H_2O است به نظر پذیرفتنی می‌آید. دلایل الزام‌آوری برای معتقد شدن به آب H_2O است وجود دارد. اما مسئله مربوط به این‌همانی‌ها اوصاف و حالات بحث‌انگیزتر از مسئله مربوط به این‌همانی‌های جواهر است. درباره اوصاف و حالات، به تعبیر دیوید لویس (David Lewis) «اصول عدم دوگانگی» (non-duplication principles) ای وجود ندارد که به طور کلی پذیرفته شده باشد. (اصل عدم دوگانگی درباره الف‌ها می‌گوید که هیچ دو الفی وجود ندارد که از جنبه‌ای معین دقیقاً عین یکدیگر باشند؛ مثلاً هیچ دو مجموعه‌ای وجود ندارد که اعضایشان دقیقاً عین یکدیگر باشند.) به طور مثال می‌گویند که هیچ دو وصفی وجود ندارد که عارض اشیا می‌باشند که دقیقاً عین همدیگر هستند. می‌گویند اما اشیا می‌باشند که عین هم هستند می‌توانند دو وصف داشته باشند، به همین‌سان دو حالت می‌توانند در شرایط زمانی - مکانی یکسانی رخ دهند. حتی اگر فرض شود که مفاهیم نفسانی متمایز از مفاهیم فیزیکی‌اند، تصمیم‌گیری در این باره که آیا حالات نفسانی حالات فیزیکی‌اند یا نه، مستلزم اطلاق موضوع بحث‌انگیز اصل عدم دوگانگی بر گونه‌های حالت است.

فیزیک‌گرایی (physicalism) دو نوع است: فیزیک‌گرایی شخصی (token physicalism) و فیزیک‌گرایی نوعی (type physicalism) و فیزیک‌گرایی شخصی، غیر از فیزیک‌گرایی نوعی است. فیزیک‌گرایی شخصی بر آن است که هر امر جزئی و شخصی، فیزیکی است. فیزیک‌گرایی نوعی بر آن است که هر نوع یا جنس هستی فیزیکی است؛ بنابراین، نظریه این‌همانی در حقیقت، فیزیک‌گرایی نوعی است و ماده‌انگاری حالت مرکزی نیز چنین است زیرا متضمن انواع حالات نفسانی و انواع حالات عصبی هستند.

فیزیک‌گرایی نوعی، مستلزم فیزیک‌گرایی شخصی است، زیرا روشن است که اگر کسی اولی را بپذیرد، در این صورت هر امر شخصی تحت یک نوع فیزیکی واقع می‌شود. اما فیزیک‌گرایی شخصی مستلزم فیزیک‌گرایی نوعی نیست، زیرا اگر کسی به اولی قائل شد، به صرف این عقیده‌اش نمی‌تواند نتیجه بگیرد که هر امر شخصی قطعاً تحت یک نوع فیزیکی واقع می‌شود. آموزه‌هایی وجود دارند که فیزیک‌گرایی شخصی را می‌پذیرند اما فیزیک‌گرایی نوعی را رد می‌کنند. ماده‌انگاری غیرکاهشی آموزه‌ای است که مستلزم فیزیک‌گرایی شخصی است اما منکر فیزیک‌گرایی نوعی، و به طریق اولی منکر امکان تحویل انواع نفسانی (اوصاف و غیره) با انواع فیزیکی است.

ماده‌انگاری غیرکاهشی (non - reductive materialism)

این دیدگاه دست کم از اواخر سده نوزدهم تا اوایل چهارمین دهه سده بیستم مورد بحث و مناقشه بوده است. جورج هنری لویس (Lewes) و ساموئل الکساندر و لوید مورگان و سی. دی. برود (Broad)، که همه فیلسوفان انگلیسی‌اند، روایتی از ماده‌انگاری غیرکاهشی را معتقد بوده‌اند یا پذیرفتنی دانسته‌اند. آنها معتقد یا حامی این دیدگاه بودند که هر جوهری یا ذره‌ای فیزیکی است یا از ذرات فیزیکی تشکیل شده است و اینکه مغز مسند مادی توانایی‌های نفسانی است، و حالات نفسانی جزئی (token) (مانند وقایع و فرایندهای نفسانی) حالات عصبی - فیزیکی - منطقی (مانند وقایع و فرایندها) هستند. آنها معتقد یا حامی این دیدگاه، که آقای «برود» آن را ماده‌انگاری ظهوری آنی (emergent materialism) نامید، بودند که توانایی‌ها و اوصاف نفسانی از توانایی‌ها و اوصاف فیزیکی شکل می‌گیرند و بنابراین نباید گفت که به توانایی‌ها و اوصاف فیزیکی تحویل می‌شوند.

وحدت‌انگاری بی‌قاعده (anomalous monism)

دونالد دیویدسون شاخه رایج ماده‌انگاری غیرکاهشی است. او این ماده‌انگاری را در باب واقعی به روشنی صورت‌بندی و تقریر می‌کند، و جنبه غیرکاهشی آن را به انواع التفاتی و

قصدهی نفسانی، مثل باور کردن، اشتیاق داشتن، قصد کردن، محدود می‌سازد. ماده‌انگاری بی‌قاعده می‌گوید که هر واقعه جزئی و شخصی امری فیزیکی است، اما محمول‌ها (یعنی محمول‌هایی بیانگر رهیافت‌های گزاره‌ای هستند) و مفاهیم التفاتی نفسانی، نه از راه قانون و نه بر پایه تعریف‌شان، به محمول‌ها و مفاهیم فیزیکی تحولی نمی‌شوند. دیویدسون درباب این کاهش‌ناپذیری یک استدلال اصیل اقامه می‌کند. او مدعی است که این گونه محمول‌ها و مفهومی‌ها را اصول ساختی عقلانیت هدایت می‌کند، در حالی که محمول‌ها و مفهومی‌های فیزیکی از این راه هدایت نمی‌شوند. همین تفاوت مانع کاهش‌پذیری محمول‌ها و مفهومی‌های نفسانی به محمول‌ها و مفهومی‌های فیزیکی است. دیویدسون همچنین منکر وجود قوانین روان‌شناختی یا روان - فیزیکی است. او ترکیب حاصل از این دیدگاه (یعنی عدم وجود قوانین) و دیدگاه کاهش‌ناپذیری‌اش را بی‌قاعده‌انگاری (anomalism) امور نفسانی نامیده است. می‌توان بی‌قاعده‌انگاری دیویدسون را این گونه خلاصه کرد که او به «این‌همانی جزئی - جزئی» وقایع و امور نفسانی و وقایع و امور فیزیکی قائل است بی‌آنکه عقیده داشته باشد که در اینجا قانونی کلی برای این این‌همانی وجود دارد. (منبع اصلی دیدگاه او در این باره، مقاله‌ای است تحت عنوان «وقایع نفسانی» که در اوایل دهه ۱۹۷۰ منتشر شد). استدلال دیویدسون درباب فیزیک‌گرایی جزئی (در حضور وقایع) مبتنی است بر اصل بی‌قاعدگی امور نفسانی و بر اصل دیگری به نام اصل قانون‌مندی علیت. اصل قانون‌مندی علیت می‌گویند که هرگاه دو واقعه به نحو علی به یکدیگر مرتبط باشند براساس یک قانون دقیق به هم پیوند می‌خورند. سپس او نتیجه می‌گیرد که بنابراین هر واقعه‌ای که علت یا معلول باشد واقعه فیزیکی است. سرانجام می‌توان دریافت که هر علت روانی - فیزیکی درحقیقت همان علت بین وقایع فیزیکی است. استفن شیفِر (Stephen Schiffer) نیز یک نوع ماده‌انگاری غیرکاهشی دیگر را مطرح کرده است که خود او آن را «فیزیک‌گرایی هستی‌شناختی» و «دوگانه‌انگاری جمله‌ای» (sentential dualism) می‌نامد. براساس این دیدگاه، هر امر جزئی فیزیکی است، اما حقایق نفسانی به حقایق فیزیکی کاهش‌پذیر نیستند.

ماده‌انگاری غیرکاهشی این نکته را پیش‌فرض می‌گیرد که جزئیات حالات نفسانی

(واقعهٔ نفسانی) می‌تواند تحت انواع حالت فیزیکی درآید و بنابراین می‌توان آنها را جزئیات وضع فیزیکی درحساب آورد. این پیش‌فرض، قابل مناقشه است: زیرا اصل عدم دوگانگی غیرقابل مناقشه‌ای وجود ندارد که این پیش‌فرض را تثبیت کند. فرض می‌کنیم که به‌رغم این واقعیت که انواع حالت نفسانی انواع حالت فیزیکی نیستند، جزئیات حالت نفسانی جزئیات حالت فیزیکی باشند. در اینجا این مسئله و دشواری سربرخواهد آورد که انواع حالت نفسانی چگونه با انواع حالت فیزیکی پیوند می‌خورند؟ فرض کنیم یک امر جزئی فیزیکی مثل «الف» از یک نوع نفسانی مانند «ب» باشد (مثلاً، این باور که برف سفید است) و یک امر جزئی فیزیکی دیگر مانند «ج» از نوع نفسانی «ب» نباشد. به نظر می‌رسد که باید بین «الف» و «ج» تفاوتی باشد که به خاطر آن «الف» از نوع «ب» است اما «ج» از نوع «ب» نیست. در غیر این صورت نمی‌توان این نکته را تبیین کرد که چرا «الف» از نوع «ب» است اما «ج» از نوع «ب» نیست. اما به نظر می‌آید که این به هیچ وجه پذیرفتنی نباشد. زیرا این ادعا که بعضی از جزئیات حالت فیزیکی به مثابهٔ یک واقعیت بی‌شعور تحت انواع حالت نفسانی درمی‌آید تفاوت مذکور در بالا را کاملاً مرموز و بی‌تبیین رها می‌کند. اما اگر بگویند که با آن جزئیات واقعیت‌های بی‌شعور نیستند در این صورت باید این مسئله را تبیین کنند که چرا بعضی حالت فیزیکی نوع خاصی حالت نفسانی است. درحقیقت ماده‌انگاری غیرکاهشی در اینجا تبیینی بدهکار است که مستلزم کاهش روانی - فیزیکی نباشد.

علاوه بر این، ماده‌انگاری غیرکاهشی حتی اگر بتواند ادعا کند که حالات نفسانی چون درحقیقت حالات فیزیکی دارای معلول‌های فیزیکی‌اند پس علت‌ها هستند، باز در اینجا این مسئله مطرح می‌شود که آیا انواع حالت نفسانی مناسب روابط علی هستند یا نه؟ فرض کنیم هر حالتی حالت فیزیک است. با لحاظ کردن این فرض هرچا حالات فیزیکی برهم‌کنش علی داشته باشند ناشی از این خواهد بود که چون حالات فیزیکی‌اند می‌توانند برهم‌کنش علی داشته باشند. اکنون این سوال طرح می‌شود که آیا این حالات چون تحت انواع نفسانی درمی‌آیند از این جهت هم می‌توانند علت‌ها باشند یا نه؟ *پدیدارشناسی انگاری نوع (type epiphenomenalism)* برنهادی است که می‌گویند هیچ حالتی نمی‌تواند به سبب درآمدن در تحت حالت نفسانی علت باشد. *پدیدارشناسی انگاری جزئی (token*

(epiphenomenalism) برنهادی است که می‌گوید هیچ حالت نفسانی نمی‌تواند علت چیزی باشد، این برنهاد، مستلزم «پدیدار ثانوی انگاری نوع» است، اما «پدیدار ثانوی انگاری نوع» مستلزم این نیست. «پدیدار ثانوی انگاری جزئی» ممکن است غلط باشد اما «پدیدار ثانوی انگاری نوع» درست باشد زیرا حالات نفسانی ممکن است فقط به سبب اینکه تحت حالات فیزیکی درمی‌آیند علت باشند، نه به سبب اینکه تحت انواع نفسانی درمی‌آیند. آقای «برود» پدیدار ثانوی انگاری نوع را مطرح کرد و به این مسئله پرداخت که آیا ماده‌انگاری نوظهوری را می‌توان به آن تحویل داد یا نه. تد هوندريش، جیگون کیم، ارنست سوسا و دیگران در سال‌های اخیر این مسئله را مطرح کرده‌اند که آیا ماده‌انگاری غیرکاهشی به «پدیدار ثانوی انگاری نوع»، قابل تحویل است یا نه. ماده انگاری غیرکاهشی ممکن است بتواند استدلال کند که انواع نفسانی، اگر به طور مناسب با انواع فیزیکی مرتبط باشند، می‌توانند به طور علی مرتبط شوند، و در عین حال این را انکار کند که ارتباط مناسب مستلزم این‌همانی یا کاهش است. اما در هر حال ارتباط بین انواع نفسانی و انواع فیزیکی باید نشان داده شود.

وحدت‌انگاری بی‌قاعده دیویدسون ممکن است نوعی «نظریه دو جنبه» در نظر آید؛ یعنی این نظریه که وقایع وجود دارند و می‌توانند دو جنبه نفسانی و فیزیکی مستقل داشته باشند. با وجود این، دیویدسون از سویی معتقد است که اوصاف (یا انواع) نفسانی به اوصاف فیزیکی کاهش نمی‌پذیرند، و از سوی دیگر اعتقاد دارد که اوصاف نفسانی یک واقعه، به اوصاف فیزیکی آن وابسته است از این حیث که اوصاف نفسانی بر پایه اوصاف فیزیکی، ظهور آتی (supervene) می‌یابند، به این معنا که هیچ دو واقعه‌ای نمی‌توانند در همه جنبه‌های فیزیکی عین یکدیگر باشند اما از جهت پاره‌ای جنبه‌های نفسانی با یکدیگر تفاوت داشته باشند. این طرح، مفهوم ظهور آتی (supervenience) را در فلسفه ذهن معاصر وارد ساخت. ماده‌انگاران غیرکاهشی اغلب استدلال می‌کنند که اوصاف (انواع) نفسانی بر پایه اوصاف (انواع) فیزیکی ظهور آتی می‌یابند. آقای کیم (Kim) ارتباط‌های ظهور آتی گوناگونی را تشخیص داده است که بعضی از آنها قوی‌تر و شدیدتر از بعضی دیگر است. به عقیده او بعضی از آنها آن اندازه ضعیف است که نمی‌توان آنها را

۱۵۹
ذهن
اصطلاحات

روایت‌های از ماده‌انگاری در حساب آورد (و این سخن او در حقیقت برخلاف نظریه دو جنبه است)؛ بعضی دیگر بیش از اندازه قوی است و بنابراین نمی‌توان آن را در شکل ماده‌انگاری غیرکاهشی تقریر کرد، زیرا این روابط ظهور آنی قوی مستلزم کاهش‌پذیری است. کیم معتقد است که ماده‌انگاری غیرکاهشی موضعی بی‌ثبات است. اینکه آیا دیدگاه ظهور آنی بتواند کاری را که ماده‌انگاری غیرکاهشی انجام آن را در نظر داشت انجام دهد یا نه، امری مناقشه‌آمیز است.

کارکردگرایی (functionalism)

این دیدگاه بر آن است که انواع خاصی از حالات نفسانی، انواعی هستند که نقش علی خاصی دارند. آن نوع ماده‌انگاری غیرکاهشی را که آرمسترانگ از آن حمایت می‌کرد نوعی کارکردگرایی در حساب آورده‌اند زیرا می‌گوید که حالات نفسانی حالاتی هستند که مستعد تولید رفتارهای معینی هستند، و بنابراین حالات را به سبب این نقش علی‌شان با حالات نفسانی یکی می‌داند. کارکردگرایی صورت‌های متنوعی دارد.

در اوایل دهه ۱۹۶۰ هیلاری پاتنم کارکردگرایی حالت ماشینی را مطرح کرد. براساس این دیدگاه، حالات نفسانی انواعی از حالات ماشینی تورینگ (Turing) هستند. ماشین‌های تورینگ ابزارهای مکانیکی‌ای هستند که از یک نوار تشکیل می‌شوند و در روی این نوار مربع‌هایی هستند که یا خالی‌اند یا نمادهایی در آنها وجود دارد، و یک اداره‌کننده هم هست که می‌تواند مربع‌ها را به چپ یا به راست حرکت دهد یا اینکه آنها در جای خودشان نگه دارد. همچنین می‌تواند نمادی را در مربع بنویسد یا نمادی را از مربع پاک کند یا هیچ‌کدام از این دو کار را انجام ندهد. (ماشین‌های تورینگ جذابیت زیاد دارند زیرا نمادهای موجود در مربع‌های روی نوار آنها را می‌توان به اعداد تفسیر کرد و کارکردهای جبری ماشین را می‌توان به مثابه به حساب کردن با این اعداد تفسیر کرد. بنا به نظر تورینگ، هر کارکرد حساب‌پذیر را می‌توان با ماشین تورینگ حساب کرد). این گونه ماشین دو کارکرد معینی دارد: یکی از حالت درون‌داد (input) به حالت برون‌داد (output)، و دیگری از حالات برون‌داد به حالات درون‌داد. این کارکردهای ماشینی با

شرطی‌های خلاف‌واقع (counterfactuals)، بیان‌پذیر هستند (به طور مثال، اگر ماشینی در حالت «ح ۱» باشد و درون‌داد «د» را دریافت کند، برون‌داد «ب» را بیرون خواهد داد و به حالت «ح ۲» وارد خواهد شد). شرطی‌های خلاف‌واقع که کارکرد موردنظر را بیان می‌کنند جدول‌های ماشینی را معین می‌سازند. به این ترتیب، اندیشه اصلی کارکردگرایی حالت ماشینی این است که هر نوع نفسانی داده‌شده به عنوان نوعی که در روابط خلاف‌واقع سهمی دارد قابل تعریف است، و خود این روابط خلاف‌واقع هم بر حسب انواع حالات کاملاً صوری، و نه معناشناختی، تعیین می‌یابند. هر نظامی که درون‌دادها و برون‌دادها و حالات درونی آن به نحو خلاف‌واقع به گونه‌ای به هم مرتبط باشد که بتواند با جدول ماشینی توصیف شود یک تحقق این جدول محسوب است.

دیوید لویس در اواخر دهه ۱۹۶۰ یک نظریه کارکردگرایی مطرح کرد که حرف‌های معمولی روان‌شناسی عرف عام را به هم پیوند می‌زند و سپس جمله رمزی (Ramsey sentence) درباره ترکیب را تقریر و صورت‌بندی می‌کند. جمله رمزی مربوط همان جمله تسویری درجه دوم است که همه محمول‌های نفسانی را در ترکیب با حرف‌های معمولی روان‌شناسی عامه تسویر می‌کند. با صورت‌بندی جمله رمزی برای این گونه ترکیب به وضوح می‌توان همه محمول‌های نفسانی را در اصطلاحات موجود در حرف‌های معمولی فیزیکی و خنثا معین ساخت. پس این شاخه از کارکردگرایی در حقیقت، نوعی تحویل‌گرایی است. این کارکردگرایی در عین حال، کارکردگرایی تحلیلی نیز می‌باشد زیرا بر آن است که نقش‌های کارکردی حالات نفسانی از راه حرف‌های معمولی عرف عام معین و تعریف می‌شود. تصور این است که این سخن که حالت نفسانی خاص، آن است که نقش علی خاصی دارد سخن تحلیلی است، اما در عین حال آنچه این را بیان و روشن می‌سازد صرفاً پژوهش تجربی است. لویس مدعی شد که این گونه پژوهش‌های تجربی، آشکار خواهد ساخت که انواع حالت که نقش‌های موردنظر را دارند درحقیقت فیزیکی‌اند. کارکردگرایی متضمن پاسخ به این پرسش است که چه چیزی یک حالت جزئی را یک حالت نفسانی از نوع «الف» می‌سازد، یعنی آن را از نوعی می‌سازد که نقش علی خاصی، مثلاً «ب»، را دارد. اگر حالاتی را که نقش‌های علی متناسب را دارند بتوان با اصطلاحات

فیزیکی یا خنثا معین ساخت، در این صورت، تعاریف کارکردی انواع حالات نفسانی، تحویل‌گرایانه خواهد بود؛ اگر چنین نباشد در این صورت، آن تعاریف غیرکاهشی خواهند بود. شاید بسیاری از انواع متمایز حالات فیزیکی بتوانند نقش علی واحد داشته باشند؛ و امکان دارد جهان‌های ممکن وجود داشته باشند که در آنها، حالاتی که آن نقش‌های علی را دارند فیزیکی نباشند. بنابراین امکان دارد که حالات نفسانی از طریق انواع حالات فیزیکی تحقق‌پذیرند، و این امکان منطقی است. کارکردگرایی، هرچند با فیزیک‌گرایی جزئی سازگار است، متضمن آن نیست.

روان‌شناسی شناختی (Cognitive Psychology)

روان‌شناسی شناختی درحقیقت نوعی دیدگاه کارکردگرایانه علمی را درباب حالات شناختی پیش‌فرض می‌گیرد، هرچند دست به تعریف اصطلاحات خودش به شیوه رمزی نمی‌زند. ادعا کرده‌اند که یکی از اهداف روان‌شناسی شناختی عبارت است از فراهم آوردن تبیین‌هایی برای توانایی‌های التفاتی (مانند باور کردن) و فعالیت‌های التفاتی (مانند استنتاج کردن). فودور (Fodor) استدلال کرده است که روان‌شناسی شناختی کلاسیک، زبان اندیشه را پیش‌فرض می‌گیرد. مقصود از زبان اندیشه، نظامی است از تمثیل نفسانی با نحو ترکیبی و معناشناسی، و فرایندهای محاسبه‌ای معین بر پایه این تمثلات نفسانی به سبب ساختار نحوی آن. شناخت، عبارت است از کنترل قاعده‌دار نماد. نمادهای نفسانی معنا دارند، اما در فرایندهای محاسبه‌ای صرفاً به سبب اوصاف نحوی یا صوری‌شان شرکت می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت که ذهن یک موتور نحوی است. این دیدگاه، متضمن نوعی توازی‌انگاری است: تغییر و تحولات مبتنی بر نحو در بین نمادها، سازگاری معناشناختی را حفظ خواهد کرد. بر پایه این دیدگاه، زبان اندیشه شناخت (که در حوزه خودش دیدگاه کلاسیک است) در حالت باور کردن الف بودن، عبارت است از داشتن یک نسبت محاسبه‌ای (یعنی آن نسبتی که باور را می‌سازد) با جمله‌ای در زبان اندیشه که معنایش عبارت است از الف. تبیین توانایی‌های التفاتی را می‌توان از راه ترکیب نظریه محاسبه‌ای برای جملات نفسانی با یک نظریه روان - معنایی فراهم آورد، و منظور از نظریه روان -

معنایی، نظریه‌ای است درباب معنای جملات نفسانی. نظریه روان - معنایی، از آن جهت مورد نیاز است که حالات التفاتی دارای محتوا هستند، و همان گونه که جان سرل (John Searle) استدلال کرده است، نحو به تنهایی متضمن معناشناسی شرط صدق نیست.

یک برنامه پژوهشی در علوم شناختی، که ارتباط‌گرایی (connectionism) نامیده شده است شبکه‌ای از واحدها را مانند شبکه از یافته‌های عصبی (نورون neuron) را پیش فرض می‌گیرد. این واحدها می‌توانند روشن یا خاموش باشند، یا می‌توانند فعالیت‌های پیوسته داشته باشند. این واحدها با هم مرتبط‌اند، و ارتباط‌هایشان شدت و ضعف دارد، و علاوه بر این ممکن است این ارتباط‌ها بازدارنده یا برانگیزاننده باشند. ارتباط‌گرایی مدعی موفقیت بزرگی درباب طراحی الگوی وظیفه‌های تشخیص (مانند تشخیص صورت) است، و این وظیفه‌ها عبارت‌اند از آموختن مقولات از نمونه‌ها و مثال‌ها. برخی از حامیان ارتباط‌گرایی می‌گویند که ارتباط‌گرایی سرانجام به جای تبیین حالات التفاتی و توانایی‌ها بر پایه نظریه سنتی زبان اندیشه یک نظریه بدیل فراهم خواهد آورد. با این همه، بعضی‌ها رهیافت «الگوهای آمیخته» (mixed models) به شناخت را بیشتر ترجیح می‌دهند، این رهیافت می‌گوید که بعضی توانایی‌های شناختی، نمادین و بعضی دیگر، ارتباطی هستند.

بسیاری پذیرفته‌اند که آزمایش‌های خیالی پاتنم و تیلر بورگه (Tyler Burge) درباب لنگه زمین (Twin - Earth) نشان می‌دهد که محتوای حالات نفسانی فاعل شناسایی، حاصل ظهور آنی از اوصاف ذاتی او نیست: دو نفر ممکن است از جهات ذاتی دقیقاً شبیه هم باشند، اما حالات نفسانی هر یک، غیر از حالات نفسانی دیگری باشند. ادعا کرده‌اند که محتوا به عوامل بیرونی - متنی (extrinsic - contextual) بستگی دارد. اگر این دیدگاه بیرونی‌گرایانه درباب محتوا درست باشد، پس نظریه روان - معناشناختی باید روابط بین نمادهای نفسانی و عوامل بیرونی و متنی معین‌کننده محتوا را بررسی کند. استیچن استیچ (Stich) گفته است که روان‌شناسی باید روان - معناشناسی را کنار بگذارد و فقط به اوصاف نحوی (دستوری) جملات نفسانی بپردازد. اما اگر روان‌شناسی، توصیه استیچ را به کار بندد، دیگر نمی‌توان توانایی‌های التفاتی را تبیین کند. اما استیچ دوباره استدلال می‌کند که روان‌شناسی محاسبه‌ای حتی باید این هدف تبیینی را هم کنار بگذارد. با این همه باید

گفت که اگر روان‌شناسی باید توانایی‌های التفاتی را تبیین کند، در این صورت نظریه روان - معنایی ضرورت دارد و مورد نیاز است. جری فودور و فرد درتسکی (Fred Dretske) و روث میلیکان (Ruth Millikan) هر یک به طور مستقل کوشیده‌اند تا، با اصطلاحات فیزیک‌گرایانه، مبنایی برای نظریه طبیعی‌شده محتوای جملات یا حالات فیزیکی درونی فراهم آورند.

استیج و دیگران خاطر نشان کرده‌اند که نظریه‌های بیرونی‌گرایانه محتوا این مسئله را در میان می‌آورند که آیا وصف «داشتن محتوای معین» از حیث علی مناسب است؛ یعنی اگر محتوا یک وصف متنی برای حالتی است که آن را دارد؛ در این صورت آیا آن حالت به سبب محتوایش معلول‌هایی داشته باشد؟ این موضوعی مهم است زیرا حالات التفاتی نه تنها به خاطر نوع التفاتی بودنشان (یعنی باور است یا شوق یا غیره) بلکه همچنین به خاطر محتوایشان در تبیین ظاهر می‌شوند. درتسکی - که معتقد است محتوا به متن علی - تاریخی بستگی دارد - کوشیده است توضیح دهد که وصف «داشتن محتوای معین» چگونه می‌تواند از حیث علی مناسب باشد حتی اگر داشتن این وصف به عوامل علی - تاریخی وابسته باشد.

آگاهی (consciousness)

یکی از مشکلات جدی کارکردگرایی این است که قادر نیست آگاهی را تبیین کند. جری فودور و ند بلاک (Ned Block) این مشکلات را مطرح کرده‌اند. حس‌ها و هوشیاری‌ها (qualia، که جمع qualia است)، نخستین بار از سوی فیلسوفان عمل‌گرا مطرح شد تا بر چیزی دلالت کند که نه شخصی است نه همگانی، بلکه از این حیث خنثا است؛ اما گاهی آن را به معنای چیزی می‌گیرند که در تقابل با اشیا و وقایع، امری شخصی است به این معنا که فقط یک نفر می‌تواند آن را تجربه کند. داده‌های حسی مترادف نزدیک آن است. اکنون ند بلاک بیشتر دربارهٔ qualia و qualia حرف می‌زند (ما آن را به معنای اوصاف و حالاتی که در تجربهٔ شخصی درک می‌شود آوردیم). مشخصات پدیداری، از قبیل جستجوی چیزی یا احساس چیزی هستند. از این رو، دو حالت درجه اول می‌تواند نقش علی یکسان داشته باشند، و به وسیلهٔ این نقش علی، حالت کارکردی واحدی را تحقق

بخشند، اما در عین حال، حس و هوشیاری (qualia) مربوط به هر یک از آنها معکوس باشد. این وضعیت را مسئله حس و هوشیاری معکوس (inverted qualia) نامیده‌اند. به طور مثال، طیف رنگ ممکن است برای دو فرد معکوس باشد، هرچند در حالت کارکردی واحدی قرار داشته باشند. درحقیقت دو حالت درجه اول ممکن است حالت کارکردی واحدی را تحقق بخشند اما حس و هوشیاری با یکی همراه باشد و با دیگری نباشد. این را نیز مسئله غیبت حس و هوشیاری (absent qualia) نامیده‌اند. معلوم نیست که کارکردگرایان این دو مسئله را بتوانند حل کنند.

روان‌شناسی شناختی ممکن است روزی برای التفاتیت تبیینی کافی ارائه کند، اما متأسفانه درباب آگاهی، چیزی برای گفتن ندارد. و بعضی از فیلسوفان که فکر می‌کنند روان‌شناسی محاسبه‌ای توانایی‌های التفاتی را تبیین خواهد کرد می‌گویند که این روان‌شناسی هیچ پرتوی بر آگاهی نمی‌افکند. با این همه، سرل استدلال کرده است که آگاهی از التفاتیت جدایی‌ناپذیر است. اما هنوز نسبت بین التفاتیت و آگاهی معلوم نیست و جای بحث بسیار وجود دارد.

تامس ناگل خاطرنشان کرده است که حالات آگاهی از قبیل حالات درد، تجربه‌های بینایی، و مانند آن، به گونه‌ای هستند که شبیه‌اند به اینکه دارنده آنها در درون آنها است. او ادعا می‌کند که این حالات ذهنی هستند، و برای درک آنها باید این را درک کرد که آنها به چه چیزی شباهت دارند، اما برای انجام این کار فقط باید از نقطه نظر تجربی به دارنده آنها نگاه کرد. اما حالات فیزیکی، برخلاف حالات آگاهی، حالات عینی (غیرذهنی) هستند و علوم فیزیکی می‌خواهند جهان را به طور مستقل از هر ذهنی توصیف کنند. به عقیده ناگل این مسئله که آیا حالات پدیداری نفسانی به حالات فیزیکی تحویل پذیرند یا نه، درحقیقت به این مسئله بازمی‌گردد که آیا حالات ذهنی به حالات عینی تحویل پذیرند یا نه.

پاتریسیا چرچلند (Patricia Churchland) بر آن است پاسخ مناسب به مسئله آگاهی، حذف‌گرایی (eliminativism) است. حذف‌گرایان صورت مسئله را پاک می‌کنند نه اینکه پاسخ مسئله را بیابند؛ آنها به راحتی می‌گویند چنین چیزی وجود ندارد. این دیدگاه را، هرگاه به این معنا فهمیده شود که می‌گوید هیچ پدیده نفسانی وجود ندارد، ماده‌انگاری

حذفی (eliminative materialism) می‌نامند. این دیدگاه با اعتراضات فراوان رو به رو است. دنت (Dennett) و ویلیام لیکان (Lycan) کوشیده‌اند آگاهی را به نحو کارکردگرایانه تبیین کنند. دیوید روزنتال (Rosental) استدلال می‌کند که آگاهی مورد خاصی از التفاتیت است، به این معنا که حالات آگاهانه دقیقاً حالاتی هستند که ما می‌توانیم از راه خاصی باور داشته باشیم که در آن حالت هستیم. سرل معتقد است که آگاهی را می‌توان به کمک اوصاف فیزیکی ریز مغز تبیین کرد. ناگل بر آن است که آگاهی را فقط با توسل به اوصاف بنیادی غیرنفسانی و غیرفیزیکی کشف‌ناشده‌ای تبیین کرد که او آنها را «اوصاف نفسانی نخستین» (proto-mental properties) نامیده است. اینها به اندازه کافی نشان می‌دهد که مسئله آگاهی چه اندازه جای بحث دارد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی